

# Mulheres indígenas e participação política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial

*Indigenous women and political participation: ethnic female arising in a context of territorial expropriation*

ROSELY A. STEFANES PACHECO\*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

roselystefanes@gmail.com

## RESUMO

Os povos indígenas “emergem” nas últimas décadas na América Latina com grande força e aos poucos estão “desnudando” a história, reconstruindo um novo cenário. Tornaram-se visíveis, não é mais possível ignorá-los. Neste contexto destacam-se as mulheres indígenas que estão participando, cada vez mais, de encontros, fóruns, oficinas e conferências nacionais e internacionais. Nestes novos espaços de discussão mulheres de diferentes etnias e gerações, articulam, discutem e reivindicam seu bem viver, uma vez que muitas mulheres indígenas têm sido vítimas de ações violentas, tanto no contexto de suas próprias comunidades, no contato com a sociedade não indígena e também naquele imposto a partir do colonialismo europeu. Neste sentido, este trabalho tem o objetivo de evidenciar a participação destas mulheres em espaços políticos que outrora eram considerados masculinos, bem como destacar suas demandas. Para tanto, elegeu-se as mulheres Guarani e Kaiowá do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil.

*Palavras Chave: Mulheres Indígenas; Guarani e Kaiowá; expropriação territorial; participação política.*

## ABSTRACT

Indigenous peoples have “surfaced” in Latin America in recent decades with great force and gradually “undressing” history, rebuilding a new scenario. They have become visible, it is no longer possible to ignore them. In this context, indigenous women are increasingly participating in meetings, forums, workshops and national and international conferences. In these new spaces of discussion women of different ethnicities and generations articulate, discuss and claim their well-being, since many indigenous women have been victims of violent actions, both in the context of their own communities, and in the contact with non-indigenous society and on that imposition from European colonialism. In this sense, this work has the objective to highlight the participation of these women in political spaces that were once considered masculine, as well as to highlight their demands. For that, the Guarani and Kaiowá women of the State of Mato Grosso do Sul, Brazil, were elected.

*Keywords: Indigenous Women; Guarani and Kaiowá; territorial expropriation; political participation.*

Recibido: 18/10/2017 Aceptado: 12/12/2017

\*Doutoranda em Direito, PPGD-PUCPR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), Doutoranda em História, PPGH-UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) e Professora UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul)

## Considerações Iniciais

*“la casa del amo no se desarma con las herramientas del amo”*  
(Audre Lorde, 1984)

Nas últimas décadas, os povos indígenas “emergem”<sup>1</sup> na América Latina por forças próprias e de importantes aliados e lentamente estão “desnudando” a história e reconstruindo um novo cenário. Tornaram-se visíveis, não é mais possível ignorá-los.

Conforme aponta Bengoa (2007), a emergência indígena na América Latina é provavelmente um dos fenômenos socioculturais mais importantes dos últimos tempos. Esta emergência pode ser observada a partir dos seguintes aspectos: Por um lado “se trata de un proceso de afirmación de identidades colectivas y constitución de nuevos actores”. Por outro lado, “es también un fuerte cuestionamiento al Estado Republicano, centralizado y unitário que se trató de construir en América latina” (Bengoa, 2007:13).

No Brasil, como em praticamente toda América Latina, o desconhecimento ou desprezo pelo papel da diversidade cultural no estímulo e enriquecimento das dinâmicas sociais e, principalmente, a recusa etnocêntrica da contemporaneidade de sociedades, povos que apresentem uma orientação cultural diversa, tem sedimentado uma “sensibilidade de mundo”<sup>2</sup> quase sempre negativa dos povos indígenas. Existe uma postura ideológica predominante de que os índios “não contam” para o nosso futuro, uma vez que muitos os consideram como uma ex-crescência arcaica, marcados por uma perspectiva de fatalidade e extinção.

No caso brasileiro é importante não olvidar a política exercida por este Estado ao longo dos séculos para com os povos indígenas. A título de exemplo, José Bonifácio, ministro do Brasil pós independência, apresentou à Assembleia Constituinte de 1823, um projeto para domesticar os povos indígenas do Império do Brasil, erradicando a indianidade dos mesmos e combatendo,

Seu aspecto de povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos; ... [sem] freio algum religioso, e civil, que coíba, e dirija suas paixões; ... entregues naturalmente à preguiça ... [à] sua gula desregrada... [acham] ser lhes mais útil roubar-nos que servir-nos. (Andrada e Silva, 1998 *apud* Ramos, 1999: 45).

Por certo, estas diretrizes orientadas por um tipo de pensamento não tomaram forma ao acaso. Existia uma estrutura epistêmica, política e cultural para que essa política pudesse se tornar realidade. A esta estrutura, segundo Quijano (2007), dá-se o nome de colonialidade.

Deste modo, ao estudar a situação a que foram submetidos os povos indígenas no decorrer do processo histórico na América Latina, entende-se ser importante expor mesmo que de maneira breve algumas categorias analíticas centrais. Tem-se que os conceitos de colonialismo e colonialidade encontram-se hoje no centro das discussões e análises sobre as relações de poder na América Latina. Anibal Quijano (2007), faz uma importante distinção entre eles:

1 Utilizo a palavra emergiram do verbo emergir no sentido apontado por Bengoa (2007).

2 Optamos por seguir a Mignolo (2014: 31), pois, este autor prefere utilizar a expressão “sensibilidad del mundo” no lugar de “visión del mundo”, uma vez que, segundo o autor o conceito “visión” seria um conceito privilegiado na epistemologia ocidental.

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racista de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen propusieran llamar “colonialismo interno” al poder racista, etnicista que opera dentro de um Estado – nación” (Quijano, 2007: 93).

O citado autor nos faz conhecer que o termo colonialidade se refere a continuidade das relações de poder que persistem mesmo depois do período da colonização. Ainda que o colonialismo precede a colonialidade, o modelo hierárquico da superioridade racial ou colonial europeia encontra-se sempre presente em diversas formas e aspectos, incluindo a cultura e o conhecimento.

É de se considerar que a colonialidade se constitui em um dos eixos fundamentais do domínio do sistema capitalista mundial, ou seja, um elemento indispensável para o entendimento das relações de poder.

Desta maneira, segundo o citado autor (2009) a colonialidade:

(...) é um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social. (Quijano, 2009: 73).

Neste sentido, ao indagar a relação entre gênero e cultura, entendendo o gênero como parte da cultura, evidencia-se que não se pode olvidar a questão da colonialidade que foi imposta para os territórios da América Latina, e em especial o Brasil, uma vez que apresenta uma situação de violência e exclusão para com os povos e as mulheres indígenas, dentre outros segmentos. Violência e exclusão que tem sua origem, portanto, no processo de colonização e que se perpetuam até a contemporaneidade.

Ademais, de acordo com a pesquisadora Lugones:

Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concretitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. (2008: 77)

Diante dessas considerações, apresenta-se que os territórios Guaraní e Kaiowá foram transformados a partir destes referenciais de colonização, especialmente no final do século XIX e início do século XX. Estes marcos deram ênfase a um longo processo de transformação cultural cujos componentes centrais foram o controle, a dominação e o poder exercido pelo Estado colonial.

## Breves considerações sobre a expropriação territorial dos povos Guarani e Kaiowá

Para uma melhor compreensão da temática proposta sobre as reivindicações e participação política das mulheres indígenas, é importante analisar a política territorial brasileira e a maneira com que os Guarani e Kaiowá foram expropriados de suas terras, ao longo dos séculos no Brasil, uma vez que esta política de formação do Estado brasileiro tem relação profunda com a desestruturação dos modos de vida indígena, corroborando para a violência e desigualdades de gênero.

A expropriação dos territórios tradicionais a que foram e são submetidos os povos indígenas é um dos problemas mais agudos que vive grande parte da sociedade mundial. Por certo, é um fenômeno que compromete etnias inteiras, que na maioria das vezes são obrigadas a deixar seus lugares de “origem”, quer por razões políticas ou econômicas, dentre outras. São deslocadas destes lugares e destinadas a buscar e instalar-se em outros lugares, nos arredores das cidades, vilas ou na maioria das vezes, como no caso Guarani e Kaiowá, obrigados a viver à beira das estradas, em acampamentos, enquanto aguardam o processo de reconhecimento e demarcação de seus territórios tradicionais.

Esta expropriação territorial no Brasil causou o deslocamento interno de muitos povos indígenas e, ainda hoje, este processo encontra-se em curso. O deslocamento das famílias e comunidades tem sido uma constante na história do Brasil. Este processo está intimamente ligado à luta pela terra, em especial os territórios indígenas, tornando-se um ciclo vicioso de destruição e violência que compromete aspectos econômicos, técnicos, ambientais e culturais.

No tocante às terras indígenas, por um lado, pode-se notar que, desde a época colonial, já se fazia presente a ideia de que aos povos indígenas deveriam ser concedidas porções de terras para sua sobrevivência física e sua “integração” com o mundo colonial. Por outro lado, em maior ou menor extensão, desde o período colonial, a política institucional em relação aos indígenas manteve-se indissociável da política territorial. Se percebe que, no século XVII, a legislação portuguesa fornecia inequívocas provas da ligação entre essas duas políticas. A Coroa portuguesa via e agia como se as terras do Brasil fizessem parte de seu patrimônio, embora muitos juristas da época não considerassem o “direito da conquista como um direito sobre as terras e bens conquistados” (Cunha, 1997: 10).

Mesmo com a Lei de Terras n. 601, promulgada em 1850, que passou a regular a propriedade no Brasil, essa Lei desconsiderou os povos indígenas. Ela deu início a uma política de expropriação de terras tradicionais indígenas no Brasil. Um mês após a sua publicação, o Governo Imperial determinou a incorporação aos “nacionais”, que não eram os indígenas, as terras das aldeias de índios dispersos e que estivessem mesclados na massa populacional, denominada “civilizada”.

No caso específico dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, já no início do século XX foram demarcadas oito áreas indígenas, para onde todos os indígenas da região deveriam ser conduzidos. Nesse processo, muitas áreas tradicionais foram dispersas. Essa dispersão e expropriação ocorreram, inclusive, com a atuação do órgão indigenista, no caso, o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), criado em 1910 e depois substituído nos anos 60 pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Deve-se enfatizar que não raras vezes utilizou-se a violência para retirar dos antigos territórios os indígenas que resistiam. (Stefanes Pacheco, 2004).

Nesta perspectiva, as legislações e as ações administrativas sempre foram no sentido de desterritorializar as comunidades indígenas, retirando-as para dar espaço para as frentes agropastoris que estavam em marcha sobre as terras que

eram consideradas “vazias”. Para fundamentar as ocupações pelos não-indígenas dos territórios indígenas e para justificar toda a ação administrativa e jurídica surgem noções no início do século XX, tais como: sertão, vazio demográfico, “terra de ninguém”. Agregadas a estas, utiliza-se nos dias atuais, as noções de ordem e progresso, que são utilizadas para justificar a falta de reconhecimento das terras indígenas. Situação que perdura, contribuindo sobremaneira para a situação de violência a que estão submetidos os povos indígenas, em especial, as mulheres e crianças.

Sobre o tema da desarticulação e alteração do padrão tradicional do modo de vida Kaiowá, Pereira afirma que:

A situação de reserva, imposta pelo SPI a partir de 1928<sup>3</sup>, altera profundamente o padrão tradicional de assentamento das parentelas e aldeias. Antes da ocupação colonial, a população kaiowá se territorializava de acordo com: a) a disponibilidade de locais considerados apropriados, por comportarem recursos naturais para o estabelecimento da residência, pois, como disse o líder político de uma reserva, “antigamente o índio sempre procurava o lugar bom para morar, onde tinha mato bom, água boa”, ou seja, há um conjunto de fatores ecológicos influenciando tal escolha; b) o local estar livre de ameaças sobrenaturais, como espíritos maus ou mortos ilustres recentes; c) a proximidade de parentelas aliadas, com as quais era possível fazer festas e rituais religiosos, sendo a rivalidade com os vizinhos um acontecimento suficiente para provocar a migração; d) a capacidade do cabeça de parentela e do líder da aldeia de conduzir eficazmente a vida comunitária, ou seja, de demonstrar habilidade para unir os parentes e resolver problemas de convivência entre os fogos domésticos; e, ainda, e) a incidência ou não de doenças ou mortes repentinas provocadas por causas consideradas não-naturais. (Pereira, 2007: 6).

O mesmo autor ainda discorre que:

[...] viver na reserva se reflete em transformações profundas na vida social das comunidades que perderam suas terras. Essas transformações têm reflexo direto nas formas organizacionais e nas expressões culturais das populações kaiowá, pois a partir do momento em que passam a viver na reserva, perdem a autonomia para gerir a maior parte do cotidiano de sua vida econômica, política e religiosa. (Pereira, 2007: 07-08).

Destaca-se que estas ações perpetradas por parte do Estado brasileiro alteraram profundamente o padrão tradicional de assentamento das parentelas e aldeias dos Guarani e Kaiowá. E, seguindo este processo de desestruturação, aponta-se que as mulheres sofreram um grande impacto em suas formas de vida. De acordo com a pesquisadora Seraguza,

(...) as mulheres Kaiowá e Guarani assumem uma série de responsabilidades na ordem do coletivo e da parentela, trilhando novos caminhos que minimizam, e por vezes reforçam, a sua condição de Outro, de portadora de alteridade radical, mas também, que fortalecem e privilegiam a sua condição de reprodutora da vida social. (Seraguza, 2013:16).

3 Neste sentido ver Cavalcante (2014), o autor destaca que entre 1915 e 1928 o Serviço de Proteção ao Índio criou oito reservas indígenas destinadas a abrigar a população guarani e kaiowá que vivia no que hoje é o sul de Mato Grosso do Sul, quais sejam: Amambai, Dourados, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sassoró, Limão Verde e Pirajuí. Até aquele momento não havia áreas delimitadas, os Kaiowá e Guarani se territorializavam segundo seus modos próprios de organização em seu amplo território de ocupação tradicional, que no Brasil abrangia toda a região sul do atual Mato Grosso do Sul.

Assim, diante da atual situação vivida por grande parte das famílias Guaraní e Kaiowá, com as novas interações advindas a partir das transformações e mudanças provocadas com o contato não-indígena, o recolhimento das populações em pequenos espaços, denominados de reservas, somando-se ao trabalho temporário que os homens precisam realizar fora da aldeia para a sobrevivência do grupo, a diminuição de práticas xamânicas e de rituais, a degradação da paisagem natural e a introdução de drogas consideradas ilícitas e bebidas alcoólicas nessas comunidades aldeadas, estas redefinem as relações de gênero e tornam-se conflituosas e, por vezes, violentas. (Zimmerman e Alves Viana, 2014:126).

Também se destaca que estas mulheres têm sido vítimas por meio de ações violentas tanto no contexto de suas próprias comunidades, quanto no contato com a sociedade não indígena e naquele imposto a partir do colonialismo europeu. Portanto, entende-se que a crescente violência contra as mulheres nos aldeamentos e reservas tem relação direta com as perdas territoriais que sofreram e a consequente desestruturação dos vínculos sociais, das práticas políticas, econômicas e religiosas as quais são geradoras de miséria e violências múltiplas. (Zimmerman e Alves Viana, 2014:128).

### **Novas personagens entram em cena: as mulheres indígenas**

Importante considerar que as reflexões a respeito dos povos indígenas dão conta de que estas têm sido um campo fértil para as mais diversas projeções ao longo da história do Brasil. Primeiramente, tem-se a visão do indígena como metáfora de liberdade natural, ou seja, uma visão romântica tantas vezes enfatizada pela literatura brasileira. Contrariando esta orientação, aparece a imagem do indígena enquanto um ser em “atraso” ávido por integrar a uma suposta “comunhão” nacional. Porém, apesar de opostas, estas perspectivas compartilhavam até a bem pouco tempo a convicção sobre a fatalidade de extinção dessas sociedades.

Entretanto, estes povos têm demonstrado uma incrível capacidade de sobrevivência e resistência e, neste caso em particular, apresenta-se o tema das reivindicações das mulheres indígenas. Além do que, conforme orienta o professor João Pacheco de Oliveira “é preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado” (Pacheco de Oliveira, 1999: 9). E, mais adiante, este autor alerta para o fato de que, muitas vezes, os indígenas foram (e são, em muitos casos) caracterizados como artefatos do passado, verdadeiros “fósseis vivos”, e que, ainda, a representação mais comum sobre o índio desloca-o para o passado (Pacheco de Oliveira, 1999: 10).

Conforme destaca o referido autor, os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados.

Estes referenciais são relevantes ao tratar sobre os povos indígenas, para que se possa tentar compreender as mudanças que ocorrem no meio destas sociedades, tentando não partir de conceitos pré-concebidos qual seja o ideal índio. É necessário não perder de vista que os povos indígenas partem hoje de novos pressupostos que não são os mesmos de ontem, pois participam da história e experimentam mudanças.

Sabe-se que, a questão cultural emerge hoje como conceito fundamental



para compreendermos a trajetória dos povos indígenas. Até bem pouco tempo, acreditava-se saber com certeza do que se estava falando quando se nomeava dicotomicamente o tradicional e o moderno, sem levar em consideração que os povos indígenas renovam dia-a-dia seus modos de afirmação étnica, cultural e política. E, conforme propõe Canclini (1990), fomos reféns de um etnocentrismo dissimulado, que não nos deixava compreender a dinâmica desses povos.

Enfatiza-se que a cultura aqui deve ser compreendida aos moldes do que propõe (Carneiro da Cunha, 1987: 107), em que a autora enfatiza que, a cultura não tem um valor ontológico e que a identidade não é algo que existe objetivamente). Corroborando com este tema, Chamorro (2015) argumenta que “a identidade não é, assim, uma herança que as gerações novas recebam das gerações mais velhas para, por sua vez, passa-las às gerações seguintes. Mas ela tampouco é uma construção *ad libitum*, a bel prazer, de cada geração. A identidade se constrói na conjuntura histórica do presente e a partir de predisposições e referências herdadas, que também resultaram de situações históricas” (Chamorro, 2015: 237).

A antropóloga Carneiro da Cunha enuncia que:

(...) A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural (Carneiro da Cunha, 1987: 99-101).

Além do que Carneiro da Cunha (1987) também adverte:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (1987: 99).

A mesma autora conclui que:

Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. (...). Tudo isto leva à conclusão óbvia de que não se podem definir os grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. (Carneiro da Cunha, 1987:100).

Somando-se a estas considerações é importante trazer a lume a temática do chamado “feminismo indígena”. Sem dúvidas, parece importante situar este feminismo em relação a seu contexto de surgimento e em relação com o feminismo ocidental, as vezes chamado de “feminismo acadêmico” ou “feminismo eurocêntrico”.

Puigros (2016), considera que o feminismo indígena surgiu no contexto de um projeto de descolonização e oposição à modernidade hegemônica que se iniciou em 1492 com a invasão das Américas. De acordo com a autora, este projeto histórico, político, econômico e cultural tentou impor nestas terras as ideias de progresso e racionalidade científica da civilização europeia dos séculos XVI e XVII. Frente a esta modernidade eurocêntrica que se considera única, alguns(as) autores(as) passam a destacar os denominados modernismos múltiplos e também

outras alternativas consideradas a partir das subalternidades. Dentre eles(as) cita-se (Lugones, 2008, Forciniti y Palumbo 2012) que ademais, evidenciam a pluralidade de experiências, de resistências à dominação e as políticas coloniais.

Assim, levando-se em consideração as diversas manifestações de resistências, pode-se incluir os “feminismos indígenas”, que em seus protagonismos lutam contra as múltiplas opressões que nem sempre coincidem com àquelas sustentadas pelo “feminismo ocidental”.

### **As mulheres Guarani e Kaiowá e sua participação nas Grandes Assembleias Aty Guasu**

Realizou-se entre os dias 18 e 22 de setembro de 2017, no município de Coronel Sapucaia, no Estado de Mato Grosso do Sul, fronteira com o Paraguai, no *Tekoha*<sup>4</sup> Kurusu Amba a V Kuñangue Aty Guasu (Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá). Estiveram reunidas mais de 600 pessoas entre mulheres, jovens, crianças, *nhanderus e nhandesis* (rezadores) do povo Guarani e Kaiowá de todos os *Tekoha* do que hoje se denomina Estado de Mato Grosso do Sul.

Desta grande assembleia, as mulheres elaboraram um Documento Final, encaminhando diversas propostas. Neste documento o que primeiro destacam é a questão da expropriação territorial que sofreram ao longo do tempo, e argumentam que:

Hoje a nossa luta, o nosso grito é pela demarcação de nossas terras tradicionais, pois, dela fomos expulsos obrigados a viver em confinados em Reservas Indígenas com espaço limitados, o que nos resta é viver amontado em minúsculos espaços de terra, isso nos expõe a vários problemas sociais que atingem e desestruturam o nosso povo Guarani e Kaiowá. (Documento Final V Kuñangue Aty Guasu Assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, 2017: 1).

Para uma melhor reflexão sobre a importância do tema da reivindicação territorial e o sentimento étnico de pertencimento a um território é necessário levar em consideração como o território é pensado e o que ele representa. Segundo Almeida (2001), para estes povos um território é pautado por referenciais que não são os mesmos que imperam na sociedade não-indígena. Os Guarani e Kaiowá desejam obter terra, mas isto não é entendido da mesma forma que na sociedade ocidental envolvente em que a terra é concebida como capital ou mera entidade econômica. A terra para eles é considerada como totalidade e como instituição divina oferecida pelo Deus-Criador, e, portanto, não deve ser vendida, comprada ou privatizada. Para um Guarani e Kaiowá não é a terra que lhe pertence e, sim, ele que pertence a terra.

O valor da terra é mensurado e qualificado por referenciais sagrados, cosmológicos, espirituais. A natureza não é exterior a eles, não é objeto, mas um conjunto de vida que se relacionam, dependentes e integradas no movimento e ritmo mais amplo dos ciclos naturais. O território não contempla simplesmente uma res extensa; esta, entretanto, faz parte de uma rede de relações socioculturais e ambientais muito mais significativas.

4 Tekoha, na formulação clássica de Melià, Grünberg & Grünberg (1976), significa o “lugar que vivemos segundo nossos costumes”. Normalmente o tekoha reúne de três a cinco parentelas. Guasu é o adjetivo que significa grande, de modo que tekoha guasu indica que o módulo organizacional é formado por várias parentelas, compondo comunidades específicas inseridas numa rede mais vasta de relações. Pereira, Levi Marques (2012).



No Documento Final, supra citado, dentro dos temas demandados, além das reivindicações territoriais, encontram-se também demandas referentes à saúde, educação, sobre a situação econômica das mulheres e a violência contra as mulheres Guarani e Kaiowá, além de outros temas gerais.

Quanto a situação de violência contra as mulheres Guarani e Kaiowá, estas argumentam que:

- As mulheres indígenas têm sofrido vários tipos de violência, assim como violência física, psicológica, moral, verbal, diante dessa realidade em Reservas indígenas. Principalmente nas áreas de retomadas, as leis não têm sentido, não funcionam e não protegem as nossas Mulheres Guarani e Kaiowá;
- A lei Maria da Penha não se aplica a realidade das Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá, exigimos que ela seja construída de acordo com a nossa realidade juntamente com nós mulheres Guarani e Kaiowá;
- As dificuldades de fazer denúncias sobre as violências sofridas pelas mulheres indígenas, têm sido com muita frequência uma realidade, e na maioria das vezes essas denúncias não chegam há uma delegacia, e se chegam as mulheres não conseguem denunciar pois, a maioria são falantes da língua materna. Diante disso exigimos que tenham mulheres indígenas capacitadas para ser interpretes na delegacia de mulher para ajudar as nossas mulheres Guarani e Kaiowá a encaminhar as denúncias;
- A pensão alimentícia tem sido um grave problema dentre o povo Guarani e Kaiowá, as mulheres não conseguem ter acesso a este direito e as crianças indígenas ficam desamparadas. A Assembleia das Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá vem por meio desta exigir que este direito seja garantido;
- O estupro ainda é tabu dentre o povo Guarani e Kaiowá, mas, são temas que precisam ser abordados. Nesse sentido, viemos através da nossa Assembleia afirmar que o estupro tem acontecido, que a denúncia ainda é uma dificuldade e que as instituições precisam trabalhar com o povo Guarani e Kaiowá sobre tal questão. (Documento Final V Kuñangue Aty Guasu Assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, 2017:4).
- A Organização das Nações Unidas - ONU Mulheres precisa dialogar com as mulheres Guarani e Kaiowá, sobre as maneiras de como proteger as mulheres da linha da frente na luta pelo território em situação de ameaças por latifundiários;
- Também se constitui em uma violência, o direito negado quando nós mulheres indígenas chegamos às instâncias como o Senado Federal, Câmara Federal, Supremo Tribunal Federal e outros órgãos do executivo, legislativo e judiciário, para justamente discutir os direitos das mulheres indígenas e somos barrados e não temos o direito de entrar com os nossos objetos sagrados como Mbaraka, Takuapu e Xiru, nesse sentido exigimos ser respeitadas e respeitados.

Há de se destacar que, de acordo com a fala destas representantes, em assembleia realizada anteriormente, como exemplo, a II Kunã Aty Guasu, Grande Assembleia de Mulheres Indígenas, na aldeia Jaguapiru, Município de Dourados, Estado de Mato Grosso do Sul no ano de 2012, momento que mais de 400 mulheres<sup>5</sup>, oriundas de várias aldeias e acampamentos do Estado, se reuniram para conversarem sobre os problemas que mais lhes afligiam, elas já destacavam que viviam nas aldeias, reservas do Estado de Mato Grosso do Sul, um quadro alarmante de destituição e violência. Relataram que: “as crianças que vivem dentro das ínfimas reservas territoriais, sofrem desnutrição; os jovens não têm acesso e direito a uma

<sup>5</sup> Percebe-se uma significativa mudança nos números das participantes. Em 2012, foi destacado a participação de mais de 400 mulheres, agora em 2017 já somam mais de 600 mulheres.

educação diferenciada e de qualidade, portanto, sem perspectiva de vida e de futuro e que são “condenados ao suicídio e às drogas”. Além do que: “sofrem toda sorte de descaso na saúde, enfrentando por meses e anos as numéricas filas sem serem atendidas pelo órgão responsável”<sup>6</sup>.

Em uma das falas uma representante indígena Guarani assim destacou:

Enquanto o agronegócio cresce e cresce, invadindo nossas terras, poluíram nossos rios, destruíram nossas matas, nossa farmácia e nossa saúde. Destruíram nossa cultura, nosso tekoha, nossa vida e nossa dignidade, deixando nossas mulheres a mercê das rodovias, dos acampamentos e pequenas áreas, insuficientes para nossa sustentabilidade. Além disso, somos nós mulheres, que mais sofremos as consequências dessa estrutura injusta que gera violência e morte em nossas famílias e nossos Tekoha.

Denota-se que as mulheres indígenas têm participado, cada vez mais, dos encontros, fóruns, oficinas e conferências nacionais e internacionais promovidos pelas organizações indígenas, instâncias estatais e não governamentais. Estes novos espaços de discussão, articulam mulheres de diferentes etnias – as coordenadoras de organizações ou departamentos de mulheres indígenas, e é expressivo o número de professoras e mulheres que atuam na área da saúde – o que propicia o fortalecimento de suas organizações e a troca de experiências, assim como uma gradativa capacitação para o exercício na esfera pública.

Nestes eventos são discutidos os principais problemas que afetam as lideranças indígenas em suas comunidades, tanto no campo político indígena, quanto na relação com diversos segmentos da sociedade não indígena.

Nestes momentos de reivindicações estas assembleias *Aty Guasu* têm um papel de grande relevância. São eventos importantes para os Guarani e Kaiowá, que esperam ansiosos pela sua realização. São momentos de “representações de cultura”, estes povos, de certa forma, exibem suas tradições tornando-se conhecidos (fazendo-se visíveis). Estas assembleias constituem-se em pontos centrais de discussões e apresentação de propostas sobre as novas demandas Guarani e Kaiowá, que conforme já foi demonstrado, geralmente são discutidos os problemas que mais os afligem naquele momento.

Sobre este tema o pesquisador e liderança indígena Ava Guarani Kaiowá Tonico Benites, assim destaca:

Em meados de 1980, as lideranças reivindicantes das demarcações terras tradicionais passaram a se articular, se reconhecer, se apoiar como representantes legítimas dos territórios tradicionais reivindicados em conflito. Assim, todas as lideranças vinculadas ao movimento de recuperação das terras tradicionais se julgam, se reconhecem e se legitimam como os articuladores, porta vozes e representantes da *Aty Guasu*. No seio do *Aty Guasu* há um reconhecimento consensual entre esses líderes das famílias extensas. (Benites, 2015:199).

E, mais adiante o mesmo autor enfatiza:

Os *Aty Guasu*, realizados periodicamente, contam não somente com a participação dos habitantes das partes dos tekoha reocupados como também das lideranças e membros das famílias exten-

<sup>6</sup> Destaco esta Assembleia *Aty Guasu* realizada em 2012, pois, foi a que participei inicialmente, somente regressando ao tema em 2017. Entretanto, se pode perceber que as reivindicações são semelhantes, pois, o Estado brasileiro continua a invisibilizar e desconsiderar as demandas dos povos indígenas.

sas que vêm das diversas Terras Indígenas T.Is., reservas/aldeias do Mato Grosso do Sul. Sempre se procura ter o máximo possível de representantes desses diversos lugares. (Benites, 2015:200).

Diante destas afirmações, tem-se que as *Aty guasu*<sup>7</sup> são assembleias intra-comunitárias organizadas pelas comunidades com a presença de lideranças tradicionais. Dentre estas lideranças cita-se a participação dos líderes religiosos locais, também a participação de lideranças tradicionais políticas e, nas últimas reuniões, percebeu-se uma maior participação dos(as) professores(as) locais e das mulheres, uma vez que estes grupos têm apresentado uma visibilidade cada vez maior junto as comunidades. Além do que, conforme já fora destacado há também realização de Aty Guasu especialmente como um espaço das mulheres. Conforme aponta Hernández y Sierra,

Las demandas de las mujeres indígenas no pueden comprenderse fuera del marco de las luchas de sus pueblos por la autonomía, lo que significa luchar por conseguir una nueva relación con el Estado que les permita ejercer el control de sus gobiernos, territorios y recursos naturales. (Hernández y Sierra, 2005:115).

Também Julieta Paredes tem escrito amplamente sobre este tema, descrevendo o feminismo comunitário como uma maneira de reivindicar os direitos das mulheres indígenas, com base em seus próprios conceitos e estruturas, usados muitas vezes para compreender a situação de “subjugação” das mulheres. (2008, 2013).

A autora, ainda destaca sobre o processo de (re)centrar os valores indígenas dentro dos feminismos indígenas e não indígenas, não apenas o conceito frequentemente citado da complementariedade, mas também do equilíbrio da harmonia e da reciprocidade. E, ademais, como bem observa Silvia Rivera Cusicanqui: “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”. (2010: 62).

Desta maneira acredita-se que que estas mobilizações femininas de participação e reivindicação em prol de seu “bem viver” fazem parte desta prática descolonizadora que vem romper com a colonialidade do poder, uma vez que trazem à tona a inserção de novas demandas e propostas.

### Considerações Finais

Conforme destaca Bidaseca (2010: 20), “la que opera en la colonización es la narrativa de la historia, que tiene el objetivo de elevar una voz y silenciar otras para que prevalezca un discurso que responda a la versión oficial estatal, es decir, de la elite funcional al poder colonial”.

Com esta afirmação denota-se que tanto na América Latina quanto no Brasil, os povos indígenas por muito tempo foram desconsiderados dentro do processo de construção do Estado nacional. Não se permitia que suas vozes fossem escutadas. Considerava-se estes povos como entidades estanques, símbolos de um passado remoto e que não contavam para o futuro.

Esta foi uma estratégia das políticas indigenistas ao longo dos séculos no Brasil. Uma vez que, imbuídos do ideal de universalidade, que nunca foi alcança-

7 Sobre o tema das *Aty Guasu* ver Tese de Doutorado Benites, Tonico, (2014).

do, e de uma cidadania homogênea, tentaram sua incorporação a uma ideologia nacionalista. Entretanto, as mobilizações indígenas responderam, cada um a seu turno por um movimento em busca de suas especificidades étnicas.

Neste processo, inserem-se as mulheres indígenas, as quais indicam que, geralmente as políticas têm desconsiderado suas necessidades enquanto mulheres. Também evidenciam quais são os “limites e possibilidades” em se utilizar a perspectiva de gênero na análise de culturas que não adotam a mesma lógica da sociedade não indígena, mesmo que já estejam em situação de contato com estas sociedades.

Desta forma, as mulheres indígenas organizadas a partir de seus movimentos de resistências estão lutando tanto dentro de suas próprias comunidades como frente ao Estado para legitimar suas demandas.

Ademais, a posição das mulheres se transforma em uma plataforma de direitos e elaboram um discurso que vai além do campo exclusivo do gênero. Além do que, as demandas enunciadas desde um lugar servem para guiar uma busca com maiores dados e materiais que alimentarão a uma visão insurgente e que demonstram que novas ferramentas são necessárias para este processo de romper com a colonialidade do poder, pois, conforme propõe Audre Lorde (1984) “la casa del amo no se desarma con las herramientas del amo”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrada e Silva (1998), apud Ramos, Alcida Rita. (1999). *Projetos indigenistas no Brasil independente*. Série Antropológica, Brasília: DF. n. 267.

Benites, Tônico. (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape* (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Bengoa, José. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*, Chile: FCE.

Bidaseca Karina. (2016). *Exilio, Colonialidad y Naturaleza: Tercer feminismo y pensamiento situado*. En *Mujeres y pueblos originários luchas y resistências hacia la descolonización*. Santiago: Chile. Pehuén Editores.

Bidaseca, Karina. (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en America Latina*, 1ª ed. Buenos Aires: SB.

Canclini, Nestor Garcia. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo: México.

Cavalcante, Thiago Leandro. (2014). *Demarcação de terras indígenas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: histórico, desafios e perspectivas*. “Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.”, disponível em : <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401848531\\_ARQUIVO\\_29RBA-Demarcacaodeterrasindigenas.T.L.V.Cavalcante.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401848531_ARQUIVO_29RBA-Demarcacaodeterrasindigenas.T.L.V.Cavalcante.pdf)>, acesso em 21 de outubro de 2017>

Chamorro, Graciela. (2015). *História Kaiowa. Das Origens aos Desafios Contemporâneos*, Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo: SP.

Cunha, Manuela Carneiro da. (1987). “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. En Cunha, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, p. 97-108.

Forciniti, Martin y Mercedes Palumbo. (2012). *Discursos y prácticas de resistencia del feminismo indígena: desafíos para el feminismo académico y aportes para un diálogo intercultural*. Universidad de Buenos Aires, Centro de Investigación en Pensamiento Político Latinoamericano, Centro Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas del Gobierno de Argentina.

Hernández, Aída e Sierra, María Teresa. (2005). *Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía*. Pp. 105-120. En *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez Néstor, comp. México, DF, Instituto Liderazgo Simone de Beauvoir.

Lorde, Audre. (1984). *El cruce*. Feminist Press, apud Bidaseca, Karina. (2016) *Exilio, Colonialidad y Naturaleza: Tercer feminismo y pensamiento situado*. En *Mujeres y pueblos originários luchas y resistências hacia la descolonización*, Pehuén Editores, Santiago: Chile.

Lugones, María. (2008). *Colonialidad y Género*. Revista Tabula Rasa, Bogotá: Colombia. n.9, pp.73-102.

Oliveira, João Pacheco de. (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

Paredes, Julieta. (2008). Hilando fino desde el feminismo comunitário. La Paz, CEDEC/Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Paredes, Julieta. (2013). Presentación durante sesión “Communitarian, Decolonial and Anti-Racist Feminisms”, Simposio Constelaciones Feministas, Universidad de Nueva York, 12-13 de abril de 2013.

Pereira, Levi Marques. (2007). Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. Revista História em Reflexão: Vol. 1 n. 1 – UFGD – Dourados, MS, Jan/jun.

Pereira, Levi Marques. (2012). Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekohará. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.124-133.

Puiggrós, Otilia del Carmen. (2016). Los feminismos indígenas de América Latina: Diversidad de perspectivas y unidad de lucha. En Mujeres y pueblos originários luchas y resistências hacia la descolonización. Santiago: Chile. Pehuén Editores.

Quijano, Aníbal. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social” en Ramón GROSGOUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Quijano, Aníbal. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina. SA.

Ramos, Alcida Rita. (1999). Projetos indigenistas no Brasil independente. Série Antropológica, Brasília, n. 267.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). Ch'ixinakaxutxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

Stefanes Pacheco, Rosely A. (2004). Mobilizações Guarani – Kaiowá Nandeva e a (Re)construção de Territórios: (1978-2002) Novas Perspectivas para o Direito Indígena. (Dissertação de Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Seraguza, Lauriene. (2013). Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani de Aña à Kuña. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS.

Zimmerman Tânia Regina e Alves Viana, Ana Evanir. (2014). Apontamentos sobre gênero e violência contra mulheres indígenas Kaiowa e Guarani em Amambai, MS (2007-2014), Revista Tellus, ano 14, n. 27, p. 117-128, jul./dez. Campo Grande, MS. <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/311/334>, acesso em 15 de outubro.



